

Liberalismi, moraalit ja kansalaistottelemattomuus

Kansalaistottelemattomuus on etiikan ja yhteiskuntafilosofian erityisongelma, jota monet teoreetikot ovat käsitelleet, mutta harva kovin systemaattisesti. Kansalaistottelemattomuuden voisi määritellä laittomaksi toiminnaksi, jota luonnehtii vetoaminen etiikkaan, väkivallattomuus ja symbolisuus. Julkisuudesta tunnetaan esimerkiksi luonnonsuojelijoiden kahliutumiset, totaaliikieltäytyminen ja talonvaltauksat. Viime aikoina tottelemattomuuden kenttään on tullut uusia, räväkämpää ja teatraalisempää muotoja.

Kansalaistottelemattomuus on ongelma normatiiviselle filosofialle, koska siihen kuuluu käsitteellisesti normin rikkomisen. Ilmiötä voi tutkia filosofian piirissä joko yhteiskunnan tai yksilön ongelmana. Yhteiskunnan ongelma on, miten tottelemattomuuteen tulisi suhtautua ja tulisiko eettisesti motivoitu tottelemattomuus nähdä yhteiskunnan kannalta toisin kuin mikä tahansa lain rikkominen? Yksilö taas joutuu aina punnitsemaan poliittisen vaikuttamisen keinot: keinojen yksi keskeinen ongelma on se, milloin ja miten tottelemattomuuteen voi ryhtyä.

Kansalaistottelemattomuuden käsite

Käsitteenä 'kansalaistottelemattomuus' (*civil disobedience*) on ilmeisesti syntynyt Henry David Thoreau'n tekstejä postuumisti muokatessa¹. Thoreau oli yksi merkittävistä 1800-luvun Yhdysvaltain yhteiskunnallisista ajattelijoista. Hän vaikutti käsitteen syntyyn kieltäytyttyään maksamasta Meksikon sotaa varten kerättyä lisäveroa, mikä vuoksi hän sai vankilatuomion. Hän kirjoitti tekonsa teoreettiseksi perusteluksi esseeseen *Resistance to civil government*, joka myöhemmin painettiin nimellä "Civil disobedience"².

Thoreau katsoi, että hänen tuli noudattaa "omantuntonsa ääntä". Hän jakoi moraalien korkeampaan, henkilökohtaiseen moraalisiin ja valtiolliseen sovinnaismoraaliin³. Valtio näyttäytyi Thoreauille henkilökohtaista moraalit rajoittavana tekijänä. Vain henkilökohtainen vakaumus saattoi todella muuttaa asioita: hän ei esimerkiksi uskonut, että orjuus loppuisi äänestämällä, vaan se loppuisi ainoastaan kieltäytymällä orjuutta tukevien instituutioiden tukemisesta (Meksikon sotaa hän piti orjanomistajien yrityksenä kasvattaa vaikutusvaltaansa)⁴.

Thoreau'n tottelemattomuus oli ulkopuolisen käskyn tottelematta jättämistä. Useimmiten käsitettä 'kansalaistottelemattomuus' on käytetty kuvaamaan aktiivisempaa

lainrikkomista. Englannin kielen termeillä *disobedience* ja *resistance* on eroa. Esimerkiksi John Rawls puhuu erikseen kansalaistottelemattomuudesta ja "omantunnonperustaisesta kieltäytymisestä"⁵. Toisaalta kaikki vastarinta ei ole kansalaistottelemattomuutta: kansalaistottelemattomuudesta puhuttaessa pyritään tekemään varauksia toiminnan luonteen suhteen.

Käsitteen nykymerkityksen kannalta olennaisia ajattelijoita ovat olleet myös Leo Tolstoi⁶ ja erityisesti Mohandas Gandhi. Intian itsenäistymisliikkeen keulahahmo Gandhi käytti kansalaistottelemattomuutta vastaavaa termiä *satyagraha*, joka viittasi "moraalisen totuuden", objektiivisen moraalien, oikeuttamaan yhteiskunnalliseen kamppailuun. Tässä näkemyksessä moraalit piti sisällään paitsi toiminnan oikeutuksen myös tottelemattomuutta koskevan ehdottoman väkivallattomuuden vaatimuksen. Gandhi katsoi, että väkivallattomuus on objektiivisen moraalien keskeisin vaatimus, ja väkivallaton toiminta väkivaltaisista rakenteista vastaan on siten oikeutettua. Gandhilaiset rikkoivat protestin kohteena olevaa lakia näkyvästi pitäen samalla tiukasti kiinni siitä, että he olivat aina moraalisisempää kuin "vastapuoli"⁷.

Termin eri versiot tietenkin kantavat sisällään erilaisia konnotaatioita. Vaikka Gandhi itse käänsinkin *satyagrahan* englanniksi termillä *civil disobedience*, on huomattava, että *satyagraha* on moraalinen käsite siinä missä 'kansalaistottelemattomuus' on poliittinen. *Satyagrahassa* noudatetaan universaalien etiikan vaatimuksia riippumatta valtiomuodosta tai yksilön ja yhteiskunnan suhteesta.

Kansalaistottelemattomuus taas pitää sisällään viittauksen kansalaisuuteen. Sen voi ymmärtää rakentavaksi ja osallistuvaksi yhteiskunnalliseksi kannanotoksi. Toisaalta sen voi tulkita sulkevan ulkopuolelleen "ei-kansalaiset" eli valtioyhteisön ulkopuolisiksi määritellyt. Tämä rajaus saattaa sulkea ulkopuolelleen ihmisiä, jotka muiden keinojen puuttuessa tarvitsevat todennäköisimmin tottelemattomuutta asiansa

esiin tuomiseen. *Satyagrahan* yleismoraalinen merkitys saattaa siten puuttua.

Kansalaisuus ja ei-kansalaisuus

Gandhilta tottelemattomuuden eetokseen on periytynyt ”omilla kasvoilla” eli avoimesti toimimisen vaatimus. Sen perustelu on kuitenkin elänyt ajan myötä. Siinä missä gandhilaisille omat kasvot olivat eettisen vilpittömyyden ja ihmisyyden merkki, nykyään sama vaatimus liittyy ’kansalaisuuden’ ideaan ja viittaa pikemmin tunnustettavuuteen.

Kansalaistottelemattomuus kantaa siis käsitteenä kätkeyttä rajausta. Kansalaisuus tarjoaa ikään kuin enemmän oikeutusta tottelemattomuudelle, mutta samalla se mahdollistaa vaivihkaisen ulossulkemisen oikeutuksen. Kansalaisuus viittaa kansalaisyhteiskuntaan, ajatukseen siitä, että monenlainen – laitokin – kansalaistoiminta on yhteiskuntaa rakentavaa. Tottelemattomuus näyttäytyy eräänä tapana luoda demokraattista tilaa. Kansalaisena, demokraattisen prosessin osallisena, on oikeutus tietyissä tilanteissa jopa rikkoa lakia, koska kansalaisen tottelemattomuus on osa demokraattista keskusteluyhteyttä⁸.

Toisaalta, vaikka ’kansalaisuus’ ei äkkiseltään tunnu määrittävän juuri mitään muuta kuin ”ketä tahansa”, käsitteellä on merkittävä ulossulkeva voima. Kansalainen on määritelmällisesti yhteiskuntasopimuksen osallinen, ja niinpä esimerkiksi laitton siirtolainen ei koskaan ole kansalainen. Osa ihmisistä on ennakolta ulkopuolisia. Tulevaisuudessa siirtolaisuuden voimistuessa kansalaisen ja ei-kansalaisen välinen rajanveto myös todennäköisesti lisää merkitystään⁹. Tällöin on entistä tärkeämpää, ajatellaanko toiminnan oikeutusta kansalaisuuden vai laajemmin ihmisyyden kautta.

Kansalaisuuteen kuuluu tunnustettavuus. Kansalainen on tietty henkilö ja hän toimii avoimesti: ratkaisevaa ei ole ihmisyyden sinänsä vaan identiteetti. Gandhilaiset korostivat ”omilla kasvoilla” toimimista, ja sama vaatimus on usein esillä nykyäänkin. Merkitys on kuitenkin vaivihkaa muuttamassa. Siinä missä gandhilaisille kasvot olivat yleinen ihmisyyden ja moraalisuuden symboli, tunnustettavuutta korostettaessa omat kasvot ovat vain välineellinen asia: oma sosiaaliturvatunnus ajaisi saman asian.

Kansalaistottelemattomuuden merkityksessä on siis kaksi linjaa. Thoreaun ja Gandhin perintö korostaa kenen tahansa moraalista vakaumusta ja moraalin universaaliutta. Tottelemattomuuden oikeutus syntyy lain moraalittomuudesta ja toisaalta tiukkojen moraaliperiaatteiden korostamisesta omassa toiminnassa. Kansalaistottelemattomuuden ajatteleminen kansalaisuuden kautta korostaa ”me-yhteisöä”, yhteiskuntasopimuksen osallisia. Toimintaa oikeutetaan ryhmään kuulumisen kautta ja rajaamalla osa ihmisistä ryhmän ulkopuolelle.

Edelläkävijät ja hullut

Kansalaistottelemattomuuden oikeutus ja ongelma piilevät molemmat siinä, että kaikki moraalit ovat viime kädessä yksilön moraalit. Jopa kansainvälinen oikeus tunnustaa, että lopullinen moraaliauktoriteetti on aina yksilö itse¹⁰. Vastuuta ei voi vierittää toisten niskaan, eikä valtiollinen järjestys voi koskaan viedä yksilön lopullista moraalista vastuuta. Vaikka Thoreau oli aikalaistensa silmissä käsittelemätön, hänen oma

«Kansalaisena, demokraattisen prosessin osallisena, on oikeutus tietyissä tilanteissa jopa rikkoa lakia, koska kansalaisen tottelemattomuus on osa demokraattista keskusteluyhteyttä.»

moraalinsa oikeutti toiminnan. Jälkeenpäin oikeutus näyttää pätevän laajemminkin. Viime kädessä moraalisen arvioinnin perustaksi ei siis riitä yhteiskunnan aikalaisperspektiivi.

Ilmeinen ongelma on kuitenkin se, ettei mitään tahansa yksilön moraalista lähtevää voi hyväksyä pelkkien voimakkaiden moraalikäsitteiden nojalla. Yksilön oma kokemus voi olla vieraantunut tai harhaanjoitettu: yksilö voi yksinkertaisesti olla hullu. Niinpä yksilön vilpittömäksi moraaliseksi sankaruudeksi kokema teko voi olla yksinkertaisesti moraaliton. Subjektiviivisen moraalin suuri ongelma onkin se, että varsinaisista normatiivisista kriteereistä on hankala puhua. Oman kokemuksen lisäksi täytyy olla jotain yksilön ulkopuolelle viittaavaa.

Ongelma siis on, miten perustellun moraalisen haasteen ja hulluuden voi erottaa. En tarkoita haasteella vain erimielisyyttä moraalikäsityksissä, vaan myös moraalijattelun uudistamista. Thoreaun aikalaiset pitivät häntä hulluna. Aidon moraalisten haasteen tunnistaa siitä, että se on ajalleen käsittelemätön, moraaliparadigmaan sopimaton. Se siis näyttää hulluudelta. Tämän arvioinnin voikin perustellusti tehdä vasta jälkikäteen, mutta se täytyisi pystyä tekemään nyt, jos sen tahtoisi olevan normatiivisesti merkittävää. Kyseessä on aito filosofinen dilemma, johon on hankala löytää ratkaisua. Jos tahdomme varmuudella estää kaikkien hullujen vaarallisen toiminnan, estämme samalla aikamme moraalisten haasteiden esille pääsyä.

Liberalistisen yhteiskuntafilosofian vastaus on, että yksilöille täytyy antaa vapauksia niin paljon kuin mahdollista. Samalla yhteiskunnan koossapitävät periaatteet on pidettävä voimissaan. Tarkastelen seuraavaksi, miten liberalistinen teoria suhtautuu kansalaistottelemattomuuteen valtion näkökulmasta.

Rawlsin teoria

Gandhilaisten tottelemattomien tavoite oli vedota juuri yleiseen moraalitajuun ja kommunikoida omalla esimerkillä. Se edellyttää kuitenkin jonkinlaista moraalisen keskustelun mahdollisuutta ja vähintään teoreettista moraalikonsensusuksen mahdollisuutta. Objektiviivisen moraalin oletaminen on kuitenkin yhteiskuntafilosofisesti erittäin ongelmallista. Objektiviiviset moraalit voivat joutua vastakkain, ja käsitys moraalin luonteesta onkin yleisesti relativoitunut.

Tulisiko siis luopua mahdollisuudesta oikeuttaa toimintaa moraalilla perusteilla ja keskittyä rakentamaan yhteiskuntafilosofiaa, joka määrittäisi mahdollisimman hyvät ”pelisäännöt”, jotka mahdollisesti osoittaisivat myö-

tämielisyyttä myös tottelemattomuudelle? Etiikan lähtökohdaksi tulisi näin subjektivismi. Nykymaailman hegeemonisen valtiofilosofian, liberalismien, perusväite on, että moraaliobjektivismi on mahdotonta, ja siksi täytyy tyytyä yhteiskunnan sopimusmoraaliin, joka takaa yksilöiden oikeudet toteuttaa omia päämääriään mahdollisimman vapaasti.

Liberalistisen yhteiskuntafilosofian paradigmaattisimpana muotoiluna voidaan hyvällä syyllä pitää John Rawlsin yhteiskuntafilosofiaa. Rawls esittää paitsi hyvinvointiliberalismin ohjelman myös filosofisen metodin, jolla hänen mukaansa liberalistinen järjestys voidaan oikeuttaa.

Rawlsin filosofiassa idealisoitu valitsijasubjekti valitsee oikeudenmukaisuuden periaatteet metodologisen 'tietämättömyden verhon' takana. Rawlsilainen valitsijasubjekti on kantilaista perua. Kyseessä on täysin autonominen ja vapaa, valinnoissaan pelkkään abstraktiin ylikulttuuriseen rationaalisuuteen nojaava yksilö. Rawlsin valitsijasubjekti on myös järkähtämättömän egoistinen ja peliteoreettinen: yhteiskunnallisten periaatteiden valinnassa on kiinnostavaa ainoastaan saavutettavien asemien oletusarvo ja kyky ajaa henkilökohtaisia päämääriä.¹¹

Rawlsin teoriassa valitsijasubjekti päätyy valitsemaan "mahdollisimman laajan vapauksien järjestelmän", tietyillä oikeudenmukaisuuden reunaehdoilla. Tässä vapauksien tavoittelussa korostuu yksilöiden päämäärien peruuttamaton erilaisuus, jossa jokainen ajaa haluamiaan päämääriä, ja päämäärien mahdollinen päällekkäisyys on satunnaista. Valtiolta edellytetään täydellistä ideologista neutraaliutta.

Rawlsin mukaan tämä vapauksien järjestelmä on mahdollinen vain, jos kaikki sitoutuvat noudattamaan yhteiskuntaelämän mahdollistavia perustavanlaatuisia 'poliittisia periaatteita'. Vapaudet mahdollistavana yhteiskuntastruktuurina nämä poliittiset periaatteet ovat Rawlsille ensisijaisia suhteessa vapauksiin itsensä.

Mikä siis on etiikan mahdollisuus tässä järjestelmässä? Jos eettiset käsitykset ovat puhtaasti henkilökohtaisia preferenssejä, eivätkä ne ole ei-eettisiä henkilökohtaisia preferenssejä relevantimpia, ei etiikasta edes teoriassa voi saavuttaa konsensusta – ja jos saavutetaankin, ei sillä ole merkitystä yhteiskuntapolitiikan ohjaajana. Rawls pyrkii korvaamaan etiikan oikeudenmukaisuudella: kansalaistottelemattomuutta siis arvioidaan yhteiskunnan näkökulmasta.

Ennalta määrätty muutos

Rawls määrittelee legitiimin kansalaistottelemattomuuden hyvin tarkasti. Hän esittää sille kolme ehtoa. Ensimmäinen liittyy asiaan, johon tottelemattomuudella yritetään puuttua, toinen vaikuttamisprosessiin ja kolmas yhteiskunnalliseen tilanteeseen.

Rawlsin mukaan kansalaistottelemattomuuden oikeutus edellyttää, että kyseessä oleva epäoikeudenmukaisuus on "laadultaan olennaista". Tällaisia tapauksia on Rawlsin mukaan kahdenlaisia: vakavat yhtäläisen vapauden periaatteen loukkaukset ovat sellaisia, kuten myös mahdollisuuksien reilun yhtäläisyyden periaatteen loukkaukset. Rawlsin omat esimerkit liittyvät mustien vapautustaisteluun, jossa todella taisteltiin yhtäläisistä vapauksista ja mahdollisuuksista päästä yhteiskunnallisiin asemiin ilman diskriminaatiota ihonvärin perusteella.¹²

«Jos lähdetään siitä, että kansalaistottelemattomuuden yhteiskunnallinen merkitys on ollut liikkeiden kyvyssä tuoda esiin uusia haasteita etiikalle, liberalismien teoria ei lupaa kovin hyvää.»

Rawlsin toinen ehto edellyttää, että kyseessä olevassa asiassa on jo hyvässä uskossa vedottu poliittiseen enemmistöön, mutta vetoamukset eivät ole tuottaneet tulosta. Tämä on monen kansalaistottelemattoman jakama ajatus: kansalaistottelemattomuus on viimekätinen keino, kun muunlaiset vetoamukset ovat osoittautuneet turhiksi.¹³

Rawlsin kolmas ehto edellyttää, että yhteiskunnallisen tilan täytyisi olla tottelemattomuudelle sopiva. Yhteiskunnassa ei saisi yhtä aikaa olla liian monia kansalaistottelemattomuutta harjoittavia ryhmiä, sillä se romuttaisi perustuslain kunnioitusta, mikä johtaisi onnettomuuteen kaikkien kannalta. Rawls jopa esittää, että parhaassa tapauksessa eri tottelemattomien ryhmien välillä olisi jonkinlainen neuvottelualue, vaikka hän myöntääkin, että järjestely olisi käytännössä hankala.¹⁴

Mitä Rawlsin teoriasta siis voidaan sanoa? Jos käytetään edelleen esimerkkiä rodullisesta vapautustaistelusta, teoria tuntuu olevan varsin suojeleva kansalaistottelemattomuutta kohtaan. Mutta Rawlsin yhteiskuntateoria tuntuu edellyttävän tätä lähes väistämättä – liberalistinen yhteiskunta tavoittelee yhtäläisten vapauksien ja yhteiskunnallisten asemien tilaa, eikä 'tietämättömyden verhon' takana taatusti valittaisi rationaalisesti apartheid-yhteiskuntaa. Mikäli tällainen yhteiskunnallinen perustila ei vallitse, tuntuisi aika selvältä, että – toisen ja kolmannen ehdon edelleen rajoittamana – tottelemattoman toiminnan täytyy olla oikeutettua.

Mutta entäpä kun tottelemattomuuden motivoiva aihe ei liity liberalistisiin vapauksiin? Hyvänä esimerkkinä käyvät ympäristö- ja eläinliike. Harva ihminen katsoo, että ainakaan kaikki käsitykset ympäristöstä ja eläimistä ovat satunnaisia preferenssejä – niillä on aitoa moraalista velvoittavuutta. Kuitenkaan liberalismien piirissä nämä asiat eivät näyttäisi kuuluvan politiikan alueisiin, joiden piirissä tottelemattomuus ymmärretään ja sitä perustellaan.

Jos lähdetään siitä, että kansalaistottelemattomuuden yhteiskunnallinen merkitys on ollut liikkeiden kyvyssä tuoda esiin uusia haasteita etiikalle, liberalismien teoria ei lupaa kovin hyvää. Koska sen itseymmärrys perustuu ylihistorialliseen ja ylikulttuuriseen rationaalisuuteen, se ei pysty käsittelemään etiikan alan laajenemista muuna kuin järjestelmän kannalta merkityksettöminä yksilöiden mielenliikahduksina.

Kun liberalismi edellyttää ihmisiltä lojaalisuutta poliittisia instituutioita kohtaan vapauden takeena, se edellyttää tätä lojaalisuutta hyvin ehdottomasti. Jos esimerkiksi ympäristöliikkeet tuntuvat uhkaavan liberalismien perustituutioita ja esimerkiksi taloudellisen toiminnan vapautta, liberalis-

tinen ideologia suhtautuu hyvin jyrkästi tällaisiin liikkeisiin. Rawlsin teoria kansalaistottelemattomuudesta selittää tätä osaltaan. Liberalismi suhtautuu periaatteessa suvaitsevaisesti kaikkeen, mikä ei uhkaa edellytettyä minimilojaalisuutta liberalismiin instituutioille. Käytännössä Rawlsin tottelemattomuuden teoria onnistuu siis ainoastaan toistamaan oman yhteiskuntafilosofisen perustansa.

Singer ja demokratian vaikeus

Abstraktin liberalistisen yhteiskuntateoreettisen näkökulman rinnalla tottelemattomuuden oikeutusta voidaan tarkastella käytännöllisemmin sen perusteella, miten jokin päätös on syntynyt. Ilmeisestikään päätös ei ole sisällöllisesti tyydyttävä, jos sitä vastaan halutaan nousta. Kuitenkin myös päätöksen muodollinen ulottuvuus on sen oikeutuksen kannalta oleellinen.

Erityisesti demokraattinen päätös on aito ongelma. Jos demokratian piirissä syntynyttä päätöstä pyritään muuttamaan tottelemattomasti, voidaan kysyä onko tilanne oikeutuksen kannalta erilainen kuin jos eletäisiin diktatuurissa. Ongelma on aito, vaikka demokratian ja ei-demokratian rajaa ei olekaan vaivatonta vetää.

Peter Singer tutkii tottelemattomuuden oikeutusta lähemällä siitä, että diktatuurin vallitessa lainvastainen toisina-ajattelu voi useinkin olla perusteltua. Tämä on hänen mukaansa intuitiivisesti pätevä ajatus.¹⁵

Tämän jälkeen Singer käy läpi erilaisia argumentteja sen puolesta, miksi demokraattiseen päätökseen tulisi alistua, ja pyrkii osoittamaan, että nämä argumentit pätevät yhtä lailla diktatuurissa. Tämä Singerin mukaan osoittaa tottelemattomuuden oikeutuksen myös demokratioissa. Singerin käsittelemät argumentit ovat tietysti jossain mielessä sattumanvaraisia, mutta ne nousevat usein esiin julkisessa keskustelussa. Singer käsittelee argumentteja yhteiskunnan vakaudesta, yhteisestä hyödystä, julkisten voimavarojen käytöstä ja valituksen mahdollisuudesta.

Yhteiskunnan vakaus -argumentin mukaan lakien rikominen antaa muille esimerkin, ettei lakeja ylipäätään tarvitse totella. Tämä voi johtaa yhteiskunnan vakauden järkkymiseen¹⁶. Yhteisen hyödyn argumentin mukaan toisinaajattelijana on monin tavoin hyötynyt aiemmin siitä, että yhteiskunnan lakeja pääsääntöisesti noudatetaan, ja hän on hyötynyt yhteiskunnasta muutenkin. Siten hän on jo implisiittisesti suostunut noudattamaan jonkinlaista yhteiskuntasopimusta¹⁷. Julkisten voimavarojen käytön argumentin mukaan taas tottelemattomuuden seurauksena kuluu erilaisia julkisia voimavaroja (esim. oikeuslaitoksessa), jotka voitaisiin suunnata paljon hyödyllisemminkin.¹⁸

Yksikään näistä argumenteista ei kuitenkaan onnistu tekemään eroa demokraattisen ja epädemokraattisen yhteiskuntamallin välille. Nämä kaikki ovat yhtä lailla hyviä tottelemattomuuden oikeutuksen vastaisia argumentteja myös diktatuurin vallitessa.

Valituksen mahdollisuuskään ei demokratiassa ole itsestään selvästi todellisempi kuin diktatuurissa. Toisinaajattelijana voi kenties viedä kysymyksen uuteen äänestykseen, mutta hän voi myös pyrkiä vetoamaan diktaattoriin. Ei ole selvää, että muutoksen mahdollisuus olisi demokratiassa suurempi: yhtä hyvin yksinvaltainen johtaja on voinut tehdä

«Tietysti on lisäksi muistettava, että päätöksen tekotapa ei välttämättä sano sen sisällöstä paljoakaan. Demokraattinen yhteisö saattaa olla piittaamaton ja toimia epäeettisesti.»

päätöksensä tiukan harkinnan jälkeen ja voi harkita päätöstään uudelleen¹⁹.

Singer päätyykin lopulta toteamaan demokratian ja diktatuurin eroksi tottelemattomuuden kiellon kannalta vain sen, että demokratia edustaa ”reilua kompromissia”. Reiluus jää kuitenkin osapuolten määrittäväksi. Toisin sanoen, jos tottelemattomuutta ei-demokraattisissa yhteiskunnissa pidetään oikeutettuna, sen moraalista tuomitsemista on hyvin vaikea perustella demokraattisissakaan yhteiskunnissa.

Tietysti on lisäksi muistettava, että päätöksen tekotapa ei välttämättä sano sen sisällöstä paljoakaan. Demokraattinen yhteisö saattaa olla piittaamaton ja toimia epäeettisesti. Singerin argumentti on hyödyllinen muodollisen pohdinnan kannalta, mutta muodon ja sisällön suhdetta se ei onnistu käsittelemään.

Kansalaistottelemattomuus yksilön ongelmana

Mutta millaisia ongelmia kansalaistottelemattomuus sitten muodostaa yksilölle? On epäilemättä kyettävä määrittelemään, milloin tottelemattomuuteen ryhtyminen on perusteltua ja millaisin keinoin. Riittävän suuren moraalisen vääryyden voi katsoa oikeuttavan keinot tiettyyn pisteeseen asti. Ongelmana on määrittää keinojen ja päämäärien suhde.

Gandhilaisille tottelemattomille tätä ongelmaa ei varsinaisesti ollut, koska keinot ja päämäärät ovat gandhilaisessa teoriassa yhteneviä. Yksilön kohdistuvat keinot koskevat vaatimukset ovat hyvin jyrkkiä ja ehdottomia, koska muuten vahingoitetaan päämäärää.

Gandhilaiset tottelemattomat katsoivat toimintansa pyrkivän väkivallattomuuden edistämiseen. Koska tuo tavoite oli objektiivisen moraalin oikeuttama päämäärä, olisi sen vastaisten keinojen käyttäminen ollut yksiselitteisesti väärin. Sekä keinot että päämäärät ilmaistaan moraalisen ”totuuden” käsitteistöllä, ja oikeastaan kaikki poliittisen toiminnan päämäärät ovat keinoja tavoitella ”totuutta”²⁰.

Gandhilainen käsitys siitä, minkälainen toiminta ansaitsee nimen *satyagraha*, on hyvin jyrkkä. Gandhilaisuus edustaa tietystä mielessä ongelmatonta kansalaistottelemattomuutta: vaikka gandhilainen vastarinta tuo ongelmia järjestelmälle, se ei tuo erityisiä ongelmia moraaliteorialle. On vaikea nähdä sitä moraalisesti tuomittavana. Nykyiset liikkeet ovatkin usein pyrkineet löytämään uutta poliittisen toiminnan tilaa gandhilaisen väkivallattomuuden ja avoimen kapinoinnin välimaastosta²¹.

Toinen jyrkkä ääripää edustaa pikemminkin liberalistista ajattelua. Tämän ajattelumallin mukaan päämäärät lähtevät

yksilöön sidotuista henkilökohtaisista arvostuksista, ja keinojen valinta on päämääristä riippumaton ongelma. Keinojen ja päämäärien suhteita säätelee toisaalta tehokkuus, toisaalta valtion asettamat rajoitukset, jotka ovat tarpeen toisten yksilöiden oikeuksien kannalta.

Tällöin yksilön ongelma on nimenomaan sopivien keinojen valinta. Kun etiikan päämäärät eivät ole kollektiivisesti kiinnostavia, puhe keinoista ja niiden oikeutuksesta koostuu. Rawlsilainen liberalismi takaa yksilölle vapauden ajaa omia päämääriään, mutta toimintakeinot eivät saa rikkoo uskollisuutta liberalismiin instituutioita kohtaan. Koska vapaus on Rawlsille ensisijaista, hänen teoriansa edellyttää, että eettisten vaatimusten esittäminen ei ole ristiriidassa ”perustuslaillisen” järjestyksen kanssa.

Joka tapauksessa yksilöt voivat toiminnassaan kohdata hyvinkin konkreettisia moraalisia ongelmia esimerkiksi suhteessa väkivallattomuuteen. Väkivallattomuutta on usein pidetty oikeutetun tottelemattomuuden ehtona. Kansalais-tottelemattomuuden luonteeseen kuitenkin ei tyypillisesti kuulu tietoinen ja tarkoituksellinen vahingoittaminen, joten väkivallattomuus sinänsä on harvoin dilemmana esillä. Keskeisempi dilemma on se, minkälaiseen konfrontaatioon lähdetään, kun tieto mahdollisista seurauksista on korkeintaan todennäköistä.

Miten väkivallan riskiin tulisi siis suhtautua? Väkiältä voidaan määrittellä yhtä hyvin toiminnaksi, joka olemassa olevan tiedon valossa *saattaa* johtaa väkivaltaan, kuin myös toiminnaksi, joka johtaa väkivaltaan *väistämättä*. Gandhilainen filosofia edellyttäisi ehdotonta väkivallattomuutta, jolloin olisi valittava tiukempi kriteeri: jos toiminta saattaa johtaa väkivaltaan, se on eräänlaista väkivaltaa. Gandhilaisen linjan voisi määrittellä, että toimijalla on aina väkivallattomuuden suhteen eräänlainen todistustaakka.

Keinot ja päämäärät

Hyvin usein kansalaistottelemattomuudesta puhuttaessa kyseellään yhteiskunnallisen vaikuttamisen oikeutettuja keinoja ilman viittausta tilanteeseen tai asiaan, johon pyritään vaikuttamaan. Tällaisessa keskustelussa pyritään ikään kuin implisiittisesti vihjaamaan, että ”oikeutetut keinot” voisi ainakin teoriassa universaalisti listata ennakoita.

Moderni politiikan teoria korostaa kuitenkin päämäärien ja keinojen entistä selvempää yhteenkietoutumista kansalais-toiminnassa. Ei ole riittävää puhua uusien sisältöjen esiintuomisesta, tarvitaan uusia ”muotosisältöjä”²². Paitsi protestikulttuurissa myös liberalistisissa instituutioissa, kuten edustuksellisessa demokratiassa, muoto määrittää osaltaan sisältöä. Siksi pelkkien ”tyhjien keinojen” pohtiminen ei ole välttämättä oikeutuksen kannalta mielekästä.

Puheen keskittäminen puhtaisiin keinoihin ja näkemys, jonka mukaan keinot voi valita päämäärää muuttamatta, toimii ainakin kansalaistottelemattomuuden tapauksessa helposti voimistuvan kontrollin oikeuttajana. Esimerkiksi kovennevat poliisitoimet ovat näkemyksen mukaan oikeutettuja, koska samoja päämääriä voisi ajaa legitiimeinkin keinoin, ja tilanteessa on tietoisesti valittu illegitiimi keino.

Kysymys siitä, puhutaanko ensi sijassa keinoista vai päämääristä, on myös kysymys siitä, kenellä asiassa on määrittelyvalta. Kun ajatellaan esimerkiksi kategorisen imperatiivin käskyä ”toimi aina sellaisten periaatteiden mukaan, jotka

voisit toivoa yleiseksi laiksi”, olennaista on, mistä periaatteista tilanteesta ajatellaan olevan kysymys. Jos esimerkiksi luonnonsuojelija rikkoo lakia mielestään hyvin perustein, voidaan yhtä hyvin ajatella hänen noudattavan periaatetta ”toimi aina luonnon suojelemiseksi” kuin periaatetta ”lakia saa rikkoa”.

Viime kädessä ongelma, ovatko keinot vai päämäärät ensisijaisia, palautuu kysymykseen moraalien luonteesta. Päämääristä ei ole mielekästä keskustella, jos ne on ennakoita julistettu paitsi yhteismitattomiksi myös yksityisasiaksi.

Toisaalta, kuten Rawlsin teorian vaikeudet osoittavat, vallitseva yhteiskuntateoria ei voi legitimoida keinoja, joiden yksi nimenomainen tarkoitus on haastaa vallitsevaa järjestelmää. Kansalaistottelemattomuus pysyy dilemmana, jota ei voi selittää pois yksilön moraalilla tai yhteiskuntateorialla – koska vain siten se on olemassa.

Viitteet

- 1 King 1999, 21.
- 2 Thoreau 1996.
- 3 Thoreau ei itse käyttänyt näitä käsitteitä.
- 4 Thoreau 1996, 5–7.
- 5 Rawls 1988, 211.
- 6 Tolstoi 1967.
- 7 Gandhi 2003, 22–26.
- 8 Kansalaisryhmä 1988, 37.
- 9 Ks. esim. Mezzadra 2004.
- 10 Vrt. niin sanottuihin Nürnbergin periaatteisiin.
- 11 Rawls 1988, 23–25.
- 12 Rawls 1988, 214.
- 13 ibid.
- 14 Rawls 1988, 215.
- 15 Singer 1973, 14–17.
- 16 Singer 1973, 17.
- 17 ibid.
- 18 Singer 1973, 18.
- 19 Singer 1973, 20.
- 20 Gandhi 2003, 60–63.
- 21 Graeber 2004, 66.
- 22 Ks. esim. Lappalainen 2002.

Kirjallisuus

- Gandhi, Mohandas, *Tottelemattomuudesta*. Toimittaneet Eila Salomaa ja Jukka Viitanen. Kustannus Oy Taifuuni, Helsinki 2003.
- Graeber, David, The new anarchists. *The New Left Review* 13/2002.
- Haksar, Vinit, *Civil disobedience, threats and offers from Gandhi to Rawls*. Oxford University Press 1988.
- Harris, John, *Violence and responsibility*. Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henly 1980.
- Kansalaisryhmä, *Kansalaistottelemattoman käsikirja*. Gaudeamus, Helsinki 1988.
- King, Mary, *Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr. The power of non-violent action*. Unesco, Pariisi 1999.
- Lappalainen, Pertti, *Poliittisen tyylin taito*. Vastapaino, Tampere 2002.
- Mezzadra, Sandro, Citizenship in motion. *Make Worlds-verkkolehti* 2004: <http://www.makeworlds.org/node/view/83>
- Parekh, Bhikhu, *Gandhi's political philosophy. A critical examination*. Basingstoke: Macmillan 1989.
- Rawls, John, *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suomentanut Terho Pursiainen. WSOY, Juva 1988.
- Singer, Peter, *Democracy and disobedience*. Clarendon press, Oxford 1973.
- Thoreau, Henry David, *Civil disobedience and other essays*. (Alkuteos 1849) Book-of-the-month-club, New York 1996.
- Tolstoi, Leo, *On civil disobedience and non-violence*. Bergman publishers, New York 1967.